

المنهاج

المدخل المقاصدي

للخطاب العلماني

دراسة نقدية (*)

د. أحمد إدريس الطعان الحاج

أولاً: القضية المقاصدية كما يتداولها الخطاب العلماني:

١- كلمات حق يراد بها باطل:

يتداول العلمانيون في خطابهم مفاهيم متعددة مثل: المقاصد^(١) والمصالح^(٢) والمغزى والجوهر والروح^(٣) والضمير الحديث^(٤) والضمير الإسلامي

والوجدان الحديث^(٥) والمنهج^(٦) والرحمة^(٧).

وهي كلمات حق يراد بها باطل لأن بينها مفاهيم إسلامية يراد بها ذر الرماد في العيون، مثلها مثل الكلمات التبجيلية التي يتداولها العلمانيون أثناء الحديث عن القرآن الكريم تمهيداً لإقصائه عن الحياة

(*) مبحث من رسالة دكتوراه بعنوان: «موقف الفكر العربي العلماني من النص القرآني» نوقشت عام ٢٠٠٣ بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة.

(١) انظر: محمد عابد الجابري في مواطن كثيرة من كتابه «بنية العقل العربي» علي سبيل المثال ص ٦١ - ٦٤ ، ٥٥٠ ، ٥٥١ ، ٥٦٤ ، ٥٤٣ ، ومحمد الطالبي «أمة الوسط» ص ١٣٧ ، ١٢٦ ، وله أيضاً «عيال الله» ص ١٤٣ ، ١٤٤ ، وعبد جمال باروت، الاجتهاد: النص لواقع المصلحة ص ٩٦ / ٩٧ ، وعبد الحميد الشرفي «الإسلام بين الرسالة والتاريخ» ص ٨٠ ، ٦٦ ، محمد أركون «تاريخية الفكر» ص ١٧٠ ، وآسيا المخالي «مبحث التأويل في الفكر العربي المعاصر: نصر حامد أبو زيد نموذجاً» ص ٥٤ - جامعة نواكشوط - كلية الآداب والعلوم الإنسانية - قسم الفلسفة - مورتانية، وحسن حنفي «حوار المشرق والمغرب» ص ٣٦ . والمراد بمقاصد الشريعة: الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها . انظر: د. أحمد الريسوني «نظرية المقاصد عند الشاطبي» ص ٦ .

(٢) انظر: حسن حنفي «حوار المشرق والمغرب» ص ١٩٥ ، وانظر: الصادق بعلبد «القرآن والتشريع» ص ٣٠٩ ، ٣١٠ ، وعبد جمال باروت «الاجتهاد: النص الواقع المصلحة» ص ١٦٢ ، ١٦٥ ، ١٣٨ ، ١٠٥ ، ١٣٣ ، ونوال السعداوي «المرأة والدين والاخلاق» ص ٥٢ ، وانظر: نصر حامد أبو زيد «الخطاب والتأويل» ص ٢٠٧ .

(٣) انظر: الشرفي «الإسلام بين الرسالة والتاريخ» ص ٦١ ، ٨ ، وطيب تيزيني «الإسلام والعصر» ص ٢٤ ، ٢٦ ، وحسين أحمد أمين، «دليل المسلم الحزين» ص ١٤٦ ، ١٤٧ ، والصادق بعلبد «القرآن والتشريع» ص ٣٢ .

(٤) انظر: الشرفي «الإسلام بين الرسالة والتاريخ» ص ٥ وانظر: المنصف بن عبد الجليل «في قراءة النص الديني» ص ٣٩ .

(٥) انظر: عبد الحميد الشرفي «الإسلام بين الرسالة والتاريخ» ص ٧٢ ، ٧٣ ، ١٩٥ .

(٦) انظر: العثماوي «أصول الشريعة» ص ١٧٨ ، ١١٧ ، ١١٣ ، وله أيضاً «جوهر الإسلام» ص ٣٦ ، ١٥ .

(٧) انظر: العثماوي «أصول الشريعة» ص ١٨٠ ، و«جوهر الإسلام» ص ١٨ : ٢١ .

والتشريع، وموقع القيادة، كقولهم :

- «القرآن كتاب هداية وبشرى،

يقول كل شيء ولا يقول شيئاً»^(١).

- القرآن كتاب هداية وإقحامه في

كل أمورنا الحياتية ليست من تخصصه

إنه ليس كتاباً في الطب والفيزياء^(٢).

- «والخطاب القرآني خطاب تثقيفي

تربوي من أوله إلى آخره»^(٣).

- «القرآن كتاب هداية وبشرى

ورحمة، وليس كتاب قانون تعليمي»^(٤).

- «القرآن ليس كتاب علم، وإنما

خطاب ديني روحي أخلاقي

كوني»^(٥).

- القرآن كتاب دين وإيمان وليس

كتاب تقنين وتشريع بعكس

التوراة»^(٦).

- «شريعة موسى الحق، وعيسى

الحب، ومحمد ﷺ هي الرحمة»^(٧).

- «القرآن كتاب دين عظيم، وليس

كتاباً في الجغرافيا والجيولوجيا والتاريخ

والذرة»^(٨).

وعلى هذا السبيل تستخدم المقاصد

والمصالح والتأويل وعلوم القرآن كما

سنرى .

٢- إبراز الشاطبي وتصفيه الشافعي

«والدوافع الفكرانية» :

لقد رأينا كيف أخذ الجابري على

الأصوليين اهتمامهم الشديد بالمباحث

اللغوية والمسائل النحوية، واعتبرهم

غفلوا عن المقاصد الشرعية، وصنع من

ذلك إشكالية جعلها محور دراسته هي

إشكالية اللفظ والمعنى^(٩) فقال: «إن أول

ما يلفت الانتباه في الدراسات والأبحاث

البيانية سواء في اللغة أو النحو أو الفقه

أو الكلام أو البلاغة أو النقد الأدبي هو

ميلها العام الواضح إلى النظر إلى اللفظ

والمعنى ككيانين منفصلين، أو على الأقل

كطرفين يتمتع كل منهما بنسبة واسعة

من الاستقلال عن الآخر»^(١٠).

وحكم على علم الأصول منذ

(١) انظر: طيب تيزيني «الإسلام والعصر» ص ١٠٥، ١٤٨.

(٢) انظر: أنور خلوف «القرآن بين التفسير والتأويل والمنطق العقلي» ص ٣٤.

(٣) أركون «تاريخية الفكر» ص ١٠٣.

(٤) طيب تيزيني «النص القرآني» ص ١٨٤.

(٥) أركون «القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني» ص ١٢٤، والنص للمترجم هاشم صالح.

(٦) الصادق بلعيد «القرآن والتشريع» ص ١٨٣.

(٧) العشماوي «جوهر الإسلام» ص ١٧، ١٨.

(٨) أركون «قضايا في نقد العقل الديني» ص ٢٨٤.

(٩) انظر: الجابري «بنية العقل» ص ٦٣.

(١٠) الجابري «بنية العقل» ص ٣٧، وانظر: مبروكة الشريف جبريل «الخطاب النهضوي...» ص ٣١١.

الشافعي إلى الغزالي بأنه كان يطلب المعاني من الألفاظ^(١) « فجعلوا من الاجتهاد اجتهاداً في اللغة التي نزل بها القرآن ، فكانت النتيجة أن شغلهم المسائل اللغوية عن المقاصد الشرعية ، فعمقوا في العقل البياني وفي النظام المعرفي الذي يؤسسه خاصيتين لازمتاه منذ البداية، الأولى هي الإنطلاق من الألفاظ إلى المعاني، ومن هنا أهمية اللفظ ووزنه في التفكير البياني، والثانية هي الاهتمام بالجزئيات على حساب الكلّيات - الاهتمام باللفظ وأصنافه .. إلخ على حساب مقاصد الشريعة^(٢) ، وهو ما سبب مشاكل من التأويلات المتعارضة والمتناقضة التي وظفت حسب المذاهب المختلفة^(٣) .

وبالبدل - كما قلنا سابقاً لديه - هو مقاصد الشريعة كما مهد لها ابن حزم

ثم ابن رشد ثم ابن خلدون^(٤) ثم الشاطبي الذي دشّن نقلة إبيستمولوجية «معرفية» في علم المقاصد^(٥) . وهكذا حظى الشاطبي بكثير من الإطراء والثناء على حساب الشافعي وغيره من الأصوليين^(٦) ، واعتبر مؤسس علم المقاصد وقواعده الكلية^(٧) ، واعتبرت نظريته في المقاصد «جديدة كل الجدة»^(٨) ، وقيل بأن الجديد فيها أنها تجعل المقاصد حاکمة على الوسائل^(٩) ، وأن العبرة - على ذلك - ليست بخصوص السبب ولا بعموم اللفظ وإنما بالمقاصد^(١٠) ، بل وصل الأمر إلى حد القول بأن مقاصد الشريعة الشاطبية تقدم المصلحة على النص^(١١) . كانت هذه الإشادة بالشاطبي تتوازي مع هجمة شرسة على الإمام الشافعي الذي وُصِمَ بأنه مكرس « الإيديولوجية

(١) السابق ص ٥٤٧ .

(٢) الجابري «بنية العقل» ص ٥٨ .

(٣) انظر: السابق ص ٥٦٢ .

(٤) انظر: الجابري «بنية العقل» ص ٥٣٩، ٥٥٢، ٥٥١، ٥٥٠ .

(٥) انظر: السابق ص ٥٤٧ .

(٦) انظر: الجابري «بنية العقل» ص ٥٣٨، وأركون «تاريخية الفكر» ص ١٧٠، وطيب تزيي «النص القرآني» ص ٤٢٢، ونصر حامد أبو زيد «الخطاب والتأويل» ص ٢٠١، ومحمد جمال باروت «الاجتهاد والنص لواقع المصلحة» ص ١١٢ .

(٧) انظر: نصر حامد «الخطاب والتأويل» ص ٢٠١ .

(٨) الجابري «بنية العقل» ص ٥٠٢، وانظر: أحمد الريسوني «نظرية المتناقص عند الإمام الشاطبي» ص ٢٦٢ - دار الكلمة - المنصورة - مصر - الطبعة الأولى - ١٩٩٧م - ١٤١٨هـ .

(٩) انظر: محمد جمال باروت «الاجتهاد والنص لواقع المصلحة» ص ١١٢ .

(١٠) انظر: الشرفي «الإسلام بين الرسالة والتاريخ» ص ٨٠ .

(١١) انظر: أسيا المحلي «مبحث التأويل في الفكر العربي المعاصر نصر حامد نموذجاً»، ص ٥٤ .

العربية»^(١) «إن الشافعي وهو يؤسس عروبة الكتاب .. كان يفعل ذلك من منظور أيديولوجي ضمني في سياق الصراع الشعبي الفكري والثقافي .. لقد انحاز إلى العروبة فقط بل إلى القرشية تحديداً»^(٢) .

ولأن الشافعي رفض الاستحسان اعتبر يناضل «للقضاء على التعددية الفكرية والفقهية وهو نضال لا يخلو من مغزى اجتماعي فكري سياسي واضح»^(٣) و«استطاع الشافعي عن طريق هذا الأسلوب البسيط في تركيب الحقائق أن يُعمم الصيغ والقوالب التولوجية الشعبوية العنيدة والرازحة ويجعلها فاعلة ومؤثرة حتى يومنا هذا»^(٤)، وهو الذي ابتدأ في احتكار الوظيفة القانونية والتشريعية ومن بعده أجيال العلماء التقليديين^(٥)، وأصل

بذلك لهيمنة الدين والعقيدة على كل مجالات الحياة^(٦)؛ لأنه بمنهج الأصولي كان محكوماً بهاجس «توسيع مجال النصوص لتضييق مجال الاجتهاد العقلي»^(٧)، وهو ما أدى إلى «إغلاق باب العقل والرأي والاجتهاد بذرائع شرعية ومقولات إسلامية، وبهذا يكون العقل الإسلامي فيما يتعلق بالفقه والتشريع قد ضُرب تماماً، وأُغلق بصورة شبه نهائية، فشروط الشافعي أغلقت باب الاجتهاد فعلياً منذ عهده»^(٨)، وليست رسالته إلا «الحيلة الكبرى التي أتاحت شيوع ذلك الوهم الكبير بأن الشريعة ذات أصل إلهي»^(٩) فكان منظر المنهجية التقليدية بقوله: «جهة العلم الخير»^(١٠) وكان يستخدم طريقة ملتوية في فهم الآية «وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ»^(١١) (١٢) .

- (١) عنوان كتاب نصر حامد أبو زيد «الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الرسولية» دار سينا - القاهرة .
- (٢) أبو زيد «الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجيا الوسطية» ص ٢٦، ٢٧، ٢٩ - طبعة القاهرة ١٩٩٢ وانظر: د. عمارة «التفسير الماركسي للإسلام» ص ٩١ .
- (٣) السابق ص ١٠١، وانظر: عمارة «التفسير الماركسي» ص ٩٢ .
- (٤) أر كون «تاريخية الفكر» ص ٧٣ .
- (٥) السابق ص ٢١٣ .
- (٦) انظر: نصر حامد أبو زيد «النص المطلقة، الحقيقة» ص ٢١٢ .
- (٧) أبو زيد «الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجيا الوسطية» ص ٦٨ نسخة دار سينا، وانظر: رفعت فوزي عبد المطلب «نقض كتاب نصر حامد ودحض شبهاته» ص ١١٠ .
- (٨) العثمانوي «معالم الإسلام» ص ١٥٣، ١٥٥، ١٠٩، ود. عمارة «سقوط الغلو العلماني» ص ١٠٥ .
- (٩) أر كون «تاريخية الفكر» ص ٢٩٧ .
- (١٠) انظر الصادق بلعيد «القرآن والتشريع» ص ١١ .
- (١١) سورة التباين آية: ١٢ .
- (١٢) بلعيد «القرآن والتشريع» ص ٢٧٦ .

ذلك « من تسميه التقاليد إماماً مجتهداً»^(١) !! كان هو «المشرع الأكبر للعقل العربي»^(٢)، لأنه جعل «النص هو السلطة المرجعية الأساسية للعقل العربي وفاعليته، وواضح أن عقلاً في مثل هذه الحالة لا يمكن أن ينتج إلا من خلال إنتاج آخر»^(٣).

ولذلك فمن غير المقبول اليوم أن تتمسك بمنهج الشافعي الأصولي؛ إذ فهم الكتاب والسنة على نحو فهم الشافعي وتأويله لا يؤديان إلا إلى مأزق منهجي لا عهد للأسلاف به^(٤).

هذه بعض النماذج لموقف الخطاب العلماني من الإمام الشافعي، وهناك نماذج أخرى^(٥).

٣- الطوفي ومصلحته:

كما أبرز العلمانيون الشاطبي ومقاصده إبرازاً فكرياً كذلك يبرز

الطوفي ومصلحته ويتم التأكيد على أن الطوفي من القائلين بتقديم المصلحة على النص في حال تعارضهما^(٦)، وأنه يتصور إمكانية التعارض بين النص والمصلحة فيقترح التوفيق بينهما ولكن «على وجه لا يخل بالمصلحة ولا يفضي إلى التلاعب بالأدلة أو بعضها»^(٧)، كما يرى تقديم المصلحة المقطوعة على النص القطعي إن تعذر ذلك التوفيق^(٨)؛ لأنه يعتبر المصلحة أصلاً مستقراً يحكم على الأصول الأخرى برمتها بما فيها الكتاب والسنة^(٩)، وإن كان يفرق بين جانبين فيرى التعويل على النصوص والإجماع في العبادات والمقدرات، وعلى اعتبار المصالح في المعاملات وباقي الأحكام^(١٠).

وبخلاصة رأى الطوفي - كما يرى الخطاب العلماني - أنه يقول بنسخ

- (١) أركون «نافذة على الإسلام» ص ٩٩.
- (٢) الجابري «بنية العقل» ص ٢٢، وله: «تكوين العقل» ص ١٠٦.
- (٣) الجابري «تكوين العقل العربي» ص ١٠٥.
- (٤) انظر: عبد المجيد الشرفي «لبنات» ص ١٤٣.
- (٥) انظر: محمد شحرور «نحو أصول جديدة» ص ١١١، وعبد الهادي عبد الرحمن «سلطة النص» ص ١٨٤، ١٨٥، ومحمد جمال باروت «الاجتهاد الواقع المصلحة» ص ٨٣، ٨٢.
- (٦) انظر: محمد جمال باروت «الاجتهاد: النص الواقع المصلحة» ص ٣٩٠. انظر: الطوفي «رسالة في رعاية المصلحة» ص ٢٣ تحقيق د. أحمد عبد الرحيم السايح - الدار المصرية اللبنانية ط ١/ ١٤١٣ هـ / ١٩٩٣ م.
- (٧) رسالة الطوفي في رعاية المصلحة ص ٤٥، وانظر: باروت السابق ص ١٠٣.
- (٨) انظر: الطوفي السابق ص ٤٥، وباروت «السابق» ص ١٠٣.
- (٩) انظر: الطوفي السابق نفسه.
- (١٠) الطوفي السابق ص ٤٤ - ٤٦، وانظر: باروت «الاجتهاد: النص، الواقع، المصلحة» ص ١٠.

النصوص وتخصيصها بالمصلحة؛ لأنه يعتبر المصلحة أقوى وأخص أدلة الشرع^(١).

يقول الطوفي: «قد قررنا أن المصلحة من أدلة الشرع، وهي أقواها وأخصها، فلنقدمها في تحصيل المصالح»^(٢).

ويعتبر كلام الطوفي هذا فتحاً عقلياً عظيماً^(٣) لأن المصلحة أساس التشريع^(٤) والنص تابع لها لأن النص ثابت والمصلحة متغيرة^(٥) «وهذا هو عين الصواب وأقرب الكلام من حقيقة الأحكام القرآنية ومن روح الإسلام»^(٦).

٤- المنهج يوازي المقاصد:

ولنفس الغاية التي طرحت من أجلها قضية المقاصد والمصالح تطرح قضية المنهج وهي الرؤية التي صاغها أبو القاسم حاج حمد - كمل وأيند - وتمثل بولادة جديدة للإنسان العربي «وليست

عودة إلى عنعنات ابن كثير وإلى ما ثبت وما لم يثبت من أحاديث الرسول»^(٧) الكريم عليه الصلاة والسلام. إذ «العالمية الثانية والجديدة ليست تجديداً للأولى بأي حال من الأحوال، وإنما هي تاريخ حضاري جديد متواصل، والعالمية في نشوئها وتكوينها تستمد من القرآن ولأول مرة منهجه الكلي بكافة الشمولية والاتساع كما يستطيعها الإنسان»^(٨).

وهي - أي العالمية الثانية - لا تترث عن العالمية الإسلامية الأولى مفهومها السلفي والتطبيقي للقرآن، ولا تترث عنها مفهومها التأويلي بل تستعيز عن السلفية التطبيقية والتأويلية الباطنية بمفهوم منهجي جديد للقرآن في وحدته العضوية ودلالاته الكونية، وهذه الاستعاضة تأتي من قبيل التجاوز التاريخي للمرحلة العربية المتخلفة^(٩).

ومن هنا فإن «التبصر بالمنهج القرآني

(١) انظر: باروت «السابق» ص ١٠٥.

(٢) الطوفي «رسالة في رعاية المصلحة» ص ٤٧.

(٣) انظر: المشعلوي «الإسلام السياسي» ص ١٩١.

(٤) انظر: نوال السعلوي «المرأة الدين والأخلاق» ص ٥٢.

(٥) الصادق بليد «القرآن والتشريع» ص ٣١٠.

(٦) حاج حمد «العالمية الإسلامية الثانية ٢ / ٣٣٢، وانظر: «البعد الزمني والمكاني وأثرهما على التعامل مع النص الشرعي» ص ٩٩.

(٨) حاج حمد «العالمية الثانية» ٢ / ٣٣٤، و«البعد الزمني» ص ٩٩.

(٩) انظر: حاج حمد «العالمية الثانية» ٢٥٨.

تاريخيًا واجتماعيًا وفكريًا؛ لأنه ما من مرحلة تستطيع أن تحتوي تطبيقًا وبالوحي الكامل المنهج الإلهي، فإن المنهج يرقى على النبوة لأن القرآن محتوى هذا المنهج^(٤).

ولكن ما هو هذا المنهج؟

إنه بنظر حاج حمد «الناظم المقنن لإنتاج الأفكار ذات النسق الواحد» أو «خروج العقل من حالة التوليد الذاتي للمفاهيم إلى اكتشاف النسق المرجعي»^(٥). هذا هو منهج حاج حمد بشكل عام أما المنهج القرآني للحاج حمد فهو تركيبة تتكون من «المعنى القرآني + المنهج + الخصائص العالمية»^(٦).

ومن هنا نتبين - بنظر الخطاب العلماني - نسبية التشريع المنزل تبعًا للحالات التاريخية والأوضاع الاجتماعية المختلفة، فعقوبات مثل القطع والرجم كانت سارية المفعول في ذلك العصر التاريخي بسبب ملاءمتها للأحوال الاجتماعية آنذاك^(٧)، حيث المجتمعات بدوية بدائية متنقلة فلا توجد سجون

الكلبي يدفع بنا عميقًا إلى المكونات، ويكشف لنا عن أن الكيفية التي فهم بها القرآن في مرحلة تاريخية معينة لا تعني أن الفهم كان خاطئًا بالقياس إلى تلك المرحلة، فذلك حظهم من القرآن ضمن خصائص واقعهم وأبعاده التاريخية، ولكن الخطأ في تطبيق مفهومية التجربة السلفية على خصائص واقع مغاير بأبعاد تاريخية مغايرة. ونحسب لهذه المتغيرات التاريخية في الواقع، مع بقاء القرآن كما هو مستمرًا وخالدًا، فقد جعل الله عز وجل المنهج مرادفًا للقدوة النبوية، وجعل النفاذ إلى المكون بالمنهج هو البديل عن الفهم السلفي للقرآن»^(١).

«فهي ليست رسالة ثانية»^(٢) كما ادعي بعضهم، وإنما عالمية ثانية تأخذ محتواها الجديد لا من تطبيقات سلفية ومفهوم سلفي، ولكن من تجريد منهجي قرآني يهيمن على معاني التطبيق في المرحلة السابقة»^(٣) لأن هذا التجريد المنهجي يعلو على كل الخصائص المحلية، والتجربة النبوية تأتي في إطار المراعاة الكاملة لخصائص المرحلة الموضوعية،

(١) السابق ٢٥٧.

(٢) يشير إلى كتاب محمود طه، «الرسالة الثانية من الإسلام».

(٣) حاج حمد «العالمية الثانية» ص ٢٥٧.

(٤) حاج حمد «العالمية الثانية» ص ٢٥٠.

(٥) حاج حمد «منهجية القرآن المعرفية» ص ٢٢، ٢٣، و«البعد الزماني» ص ١٢٩.

(٦) انظر: العالمية الثانية ص ٢٩١، ٢٩٤.

(٧) انظر: العالمية الثانية ص ٢٧٨، ٢٧٩.

ولا حذران وإنما خيام، فكيف يسجن السارق؟ وكيف تحفظ الأموال؟ لا بد من عقوبة تميز السارق وتجعل الناس يحذرون منه أما اليوم فقد تغير الحال^(١).

وما دام القرآن يوضح لنا نسبية التشريع في علاقته مع بيئته التاريخية الحاملة له بقوله: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾^(٢) فإن الثابت إذن هو مبدأ العقوبة أو الجزاء، أما الأشكال التطبيقية لهذا المبدأ فموكولة إلى كل عصر حسب أوضاعه وأعرافه وقيمه، وبذلك تظل التشريعات تفاصيل تطبيقية مشدودة إلى كلية المنهج^(٣). وبهذا يستوعب القرآن متغيرات العصور، ويبقى كما أراد الله صالحاً لكل زمان ومكان^(٤).

هذا المنهج الحاج حمدي هو نفسه المنهج العشماوي؛ إذ «الإسلام يعني

بالإنسان ولا يهتم بالنظم والنظريات»^(٥) «وإن ما تفردت به الشريعة حقيقة ليس الأحكام التي نصت عليها، ولا القواعد التي استخلصت من هذه الأحكام، وإنما المنهج الحركي القادر على التجديد الدائم والملاءمة المستمرة»^(٦). وإن الذي أفسد المسلمين هو استبدالهم للقواعد والنصوص والأحكام بالمنهج والروح، فتركوا الأصل واستبدلوه بالفرع^(٧).

والمنهج هو الشريعة، والشريعة هي المنهج؛ لأن معنى الشريعة في القرآن هو المنهج والمدخل والسبيل، وليست الشريعة القواعد والأحكام التفصيلية^(٨)، ذلك لأن المنهج قادر على الحركة الدائمة مع الواقع، أما الأحكام التفصيلية فهي نسبية مرتبطة بظروفها^(٩)، ولذلك يخطئ الكثيرون عندما يظنون أن تطبيق الشريعة يعني تطبيق أحكامها وتفاصيلها،

(١) انظر: الجابري «وجهة النظر» ص ٥٧ - ٦٠، وانظر: حسين أحمد أمين «دليل المسلم الخزين» ص ١٤٦، ١٤٧.

(٢) سورة المائدة آية: ٤٨.

(٣) انظر: حاج محمد «العالمية الثانية» ص ٢٤٩.

(٤) انظر: السابق ٣٧٨، ٣٧٩.

(٥) العشماوي «معالم الإسلام» ص ٦١، ٦٢، ٢٧٩، ٢٨١.

(٦) العشماوي «أصول الشريعة» ص ١٠٨، ١٠٩، وانظر: د. عمارة «سقوط الغلو العلماني» ص ٢٢٢.

(٧) انظر: العشماوي «أصول الشريعة» ص ١٧٨.

(٨) انظر: العشماوي «أصول الشريعة» ص ١١٧، وانظر له: «جوهر الإسلام» ص ١٥، ١٣.

(٩) انظر: العشماوي «أصول الشريعة» ص ١١٣، وانظر له: «جوهر الإسلام» ص ٢١.

والحق أنه تطبيق روحها^(١) ، وروحها هو المنهج الذي يتقدم باستمرار^(٢) ، أما تفاصيل المعاملات وغيرها فليست هي الشريعة ، وإنما هي أحكام الشريعة^(٣) .
إن تطبيق الشريعة يعني إعمال الرحمة في كل شيء^(٤) ؛ لأن القرآن يقوم على منهج الرحمة أو التجديد والمعاصرة^(٥) ، ومن هنا ما دامت الرحمة هي المنهج، والمهج هو الرحمة، فإن القانون المصري بكل فروعه المدنية والتجارية الآن موافق لشريعة الإيمان وروح القرآن^(٦) . ونظام الربا في الإسلام يؤكد ذلك؛ فقد تغير الحال ولم يعد الأمر كما كان استغلالاً لحاجة المدين يؤدي إلى إغساره وإفلاسه^(٧) ، ولم يعد ثمة نظام للربا وإنما نظام لحساب الفوائد على الديون في مجتمع يقوم فيه المشرع بدور الرقابة على

المعاملات، ويحدد الفائدة بحيث لا تغني الدائن ولا تستغل المدين^(٨) .
ونظام الحدود في الإسلام يؤكد ذلك أيضاً، فالشروط التي وضعها الفقهاء لإدانة السارق أو الزاني وإقامة الحد عليه يصعب أن تتحقق^(٩) ، كما أن تطبيق حد الرجم يبدو أنه من خصوصيات رسول الله ﷺ^(١٠) ، وأيضاً فإن هذه العقوبات لا تتفق مع روح الإسلام وأحكامه؛ لأنها تقرنه بالعنف والتشدد والقسوة أمام الرأي العام العالمي^(١١) ، ولذلك فتطبيق هذه العقوبات باسم القرآن خيانة له^(١٢) ، وأقوم الطرق أن تبحث عن الجوهر^(١٣) ، إذ لا يجب التمسك بحرفية النصوص وإنما بروحها ومغزاها ومقاصدها، وهو ما يكفل لنا الحفاظ على مصداقية

(١) انظر: العشماوي « جوهر الإسلام » ص ٣٩ ، ١٨ ، ١٩ .

(٢) انظر: السابق ص ٣٦ .

(٣) انظر: السابق ص ١٨ ، ١٩ ، ١٥ .

(٤) انظر: السابق ص ٢١ .

(٥) انظر: السابق نفسه .

(٦) انظر: السابق ص ٤٢ ، ٤٧ .

(٧) انظر: العشماوي « أصول الشريعة » ص ١١٧ .

(٨) انظر: السابق ١١٩ .

(٩) انظر: السابق ص ١٢٢ ، ١٢٤ .

(١٠) انظر: السابق ص ١٢٣ .

(١١) انظر: الصاوي « القرآن والتشريع » ص ١٩٨ .

(١٢) نقلا عن عبد الرزاق هومس « القراءة الجديدة في ضوء ضوابط التفسير » ص ٨٦ ، ١٧٩ ، ويجل إلى مصدر لأركون باللغة الفرنسية .

(١٣) انظر: بلعيد « القرآن والتشريع » ص ٣٢ .

الإسلام^(١) وصلاحه لكل زمان ومكان،
ووفائه لمقتضيات الضمير الحديث^(٢)،
والوجدان الحديث^(٣)، دون خوف من
معارضة المسلمات بدعوى أنها من
المعلوم من الدين بالضرورة، ما دام
الوفاء لجوهر الرسالة المحمدية قائماً^(٤)،
وما دام «التشبع بروح الإسلام»
حاصلاً^(٥).

٥- أفعال أمير المؤمنين عمر بن
الخطاب رضى الله عنه «والتوظيف
المغرض»:

في مثل السياق الذي تحدثنا فيه
«المقاصد - المصلحة - المنهج» يوظف
العلمانيون اجتهادات سيدنا عمر رضى
الله عنه للقول بأن المقاصد أو المصالح
هي الحاكمة على النص القرآني، وأن
النص يدور معها وجوداً وعدماً، أو
يُوقف أو يُعطل إذا حصل تعارض
بينهما، وأن الاجتهادات الجريئة التي

صدرت من عمر في القضايا المستجدة
أبلغ دليل على ذلك، مثل إيقافه لحد
السرقة عام الرمادة، وإيقافه لسهم المؤلف
قلوبهم، وإمضائه الطلاق الثلاث في
مجلس واحد ثلاثاً. ونشير هنا إلى بعض
ما يقوله الخطاب العلماني في ذلك:
- لقد فعل عمر ذلك عملاً بنور
العقل المنهجي^(٦).

- عمر ألغى بعض الفرائض، وأوقف
بعض الأحكام^(٧).

- ألغى عمر حصة المؤلف قلوبهم
اتباعاً لمقاصد الشرع^(٨).

- عمر أوقف العمل بنصوص
ثابتة^(٩).

- يمكن للاجتهاد المطلق أن يخصص
العام، ويقيد مطلقه، وأن يوقف العمل
بنصوص ثابتة، وقد فعل عمر ذلك^(١٠).

- لقد أبطل عمر القطع عام المجاعة،
وقطع سهم المؤلف قلوبهم، وأبطل قول

(١) انظر: عبد المجيد الشرفي «الإسلام بين الرسالة والتاريخ» ص ٦٠، ٦١.

(٢) انظر: السابق: ص ٥.

(٣) انظر: السابق ص ١٩٥.

(٤) انظر: السابق ص ٨.

(٥) حسين أحمد أمين «دليل المسلم الحزين» ص ١٤٦، ١٤٧.

(٦) انظر: «العالية الثانية» ص ٢٧١.

(٧) انظر: القمني «رب الزمان» ص ٤٣.

(٨) انظر: حسين أحمد أمين «حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة» ص ٢٠٥، ٢٠٦.

(٩) انظر: القمني «رب الزمان» ص ٢٣٧.

(١٠) انظر: محمد جمال باروت «الاجتهاد: النص الواقع المصلحة» ص ١٣٦، ١٣٧.

- المؤذن الصلاة خير من النوم^(١) .
- ألغى عمر حد السرقة، وسهم المؤلفه قلوبهم^(٢) .
- حكم عمر بما لا يطابق النص القرآني^(٣) .
- أصبح عمر أكثر مرونة في التعامل مع النصوص^(٤) .
- لقد أوقف عمر بن الخطاب حد السرقة، وسهم المؤلفه قلوبهم^(٥) .
- وعمر لم ينصع للآيات في سهم المؤلفه قلوبهم، وحد السرقة^(٦) .
- عمر أبطل مفعول آيتين من القرآن، وهو موقف مستنير^(٧) .
- خرج عمر إلى المسلمين بتأويل في قضية الزواج بالكتابيات وأحلّه عل التشريع^(٨) .
- لقد غير عمر شرائع ثابتة في القرآن

- والسنة مثل حد الخمر وحد السرقة وسهم المؤلفه قلوبهم^(٩) .
- الخطاب الديني يتجاهل مقاصد الشريعة كما جاءت في أفعال عمر بن الخطاب عندما ألغى حد السرقة وسهم المؤلفه قلوبهم وهي ثابتة بالنص^(١٠) .
- أوقف عمر حد السرقة عام المجاعة، وسهم المؤلفه قلوبهم مع أن النصوص ثابتة لم تنسخ^(١١) .
- ثانيًا: تعقيب ونقد:
- التعميم، التلويح، المغالطة، المجازفة والارتجال^(١٢) ممارسات لا ينجح الخطاب العلماني من مقارفتها غالبًا، ولا يكف عن مزاولتها في أكثر الأحوال، والمفاهيم التي نحن بصدها من أبرز الأمثلة على ذلك .

(١) انظر: فتحي القاسمي « العلمانية وانتشارها شرقًا وغربًا » ص ١٩٣ .

(٢) انظر: القمني « الفاشيون والوطن » ص ٢١٤، ٢١٥، ٢٠٩ .

(٣) انظر: الصادق بلعيد « القرآن والتشريع » ص ٢٤، ٤٧، ٣٠٩ .

(٤) انظر: عبد الهادي عبد الرحمن « سلطة النص » ص ٥٢ .

(٥) انظر: طيب تزييني « النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة » ص ٢١٩ .

(٦) انظر: أنور جلوف « القرآن بين التفسير والتأويل والمنطق العقلي » ص ٢٥، ٦٥ .

(٧) انظر: طيب تزييني « النص القرآني » ص ٣٧٥ .

(٨) انظر: نائلة السليبي « تاريخية التفسير القرآني » ص ٨٠ .

(٩) انظر: حسين أحمد أمين « حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة » ص ٢٧ .

(١٠) انظر: نصر حامد أبو زيد « مفهوم النص » ص ١١٧ وانظر: آسيا اللخبي « مبحث التأويل في الفكر العربي المعاصر » نصر حامد أبو زيد نموذجًا ص ٥٥ - جامعة نواكشوط - كلية الآداب والعلوم الإنسانية - قسم الفلسفة - بحث لنيل الشهادة المتريز في الفلسفة

١٩٩٤، ١٩٩٥ م .

(١١) انظر: العثماني « الإسلام السياسي » ص ٤٨، و « أصول الشريعة » ص ١٣٩ .

(١٢) أعني بالمجازفة والارتجال معنى واحدًا هو إطلاق الأحكام، وإكثار الكلام بدون أي أدلة أو براهين .

١- المقاصد

أ - الشاطبي والأصوليون قبله:

هل كان الشاطبي مُبدعاً في قضية المقاصد؟ وهل كان متفرداً في ذلك؟ إن قول الجابري بأن ما جاء به الشاطبي كان جديداً كل الجدة - كما سبق ورأينا - نوع من المجازفة والارتجال إن لم نقل التهور؛ لأن الشاطبي - لا شك - كان له إضافات مهمة في علم المقاصد ولكنه كان يبنى على أسس وقواعد أسسها وقعدها السلف والأصوليون والعلماء قبله، وهو ما يعتز به الشاطبي نفسه لأن هذا يعني بنظره أنه متبع وليس مبتدعاً، ولذلك فإنه يرى أن ما جاء به «أمر قررته الآيات والأخبار، وشد معاقله السلف الأخيار، ورسم معالنه العلماء الأخبار، وشيد أركانه أنظار النظائر»^(١).

ويأتي في طليعة هؤلاء أصحاب رسول الله ﷺ «الذين عرفوا مقاصد الشريعة فحصلوها وأسسوا قواعدها

وأصلوها»^(٢)، ثم الأصوليون كالجويني والغزالي اللذين قسما المصالح إلى خمس ضرورية: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال^(٣)، ويبدو الغزالي من أكثر الأصوليين الذين يذكروهم الشاطبي في كتابه الموافقات^(٤)، فقد ذكره أكثر من أربعين مرة في أغلبها موافقاً ومؤيداً ومستندلاً بآرائه، ومحيلاً إلى كتبه^(٥). كما استفاد كثيراً من الرازي والعز بن عبد السلام والقرافي^(٦).

ولابد أيضاً من الإشارة هنا إلى أن علم مقاصد الشريعة كان مستعملاً قبل الشاطبي بحقب طويلة^(٧) لفظاً ومضموناً عند الحكيم الترمذي «أبو عبد الله محمد ابن علي»، والماتريدي ت: ٣٣٣هـ، وأبو بكر القفال الشاشي «القفال الكبير» ت: ٣٦٥هـ، وأبو بكر الأبهري ت: ٣٧٥هـ، والباقلاني ت: ٤٠٣هـ، والجويني ت: ٤٧٨هـ، والغزالي ت: ٥٠٥هـ، والرازي ت: ٦٠٦هـ، والآمدي ت: ٦٣١هـ، وابن الحاجب

(١) الشاطبي «الموافقات» ١ / ٢٦ دار المعرفة - بيروت ط ١ / ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م تحقيق د. عبد الله دراز، وانظر د. أحمد الريسوني «نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي» ص ٢٥٣ - دار الكلمة المنصورة - مصر ط ١ / ١٩٩٧م، ١٤١٨هـ.

(٢) الموافقات ١ / ٢٣، وانظر: د. الريسوني «نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي» ص ٢٥٣.

(٣) انظر: د. الريسوني «نظرية المقاصد» ص ٢٥٤.

(٤) السابق نفسه.

(٥) السابق ص ٢٥٦.

(٦) السابق ص ٢٥٤، ٢٥٧.

(٧) السابق ٢٥٩.

ت: ٦٤٦هـ ، والبيضاوي ت: ٦٨٥هـ والإسنوي ت: ٧٧٢هـ ، وابن السبكي ت: ٧٧١هـ — ، وعز الدين بن عبد السلام ت: ٦٦٠هـ ، وابن تيمية ت: ٧٢٨هـ^(١) .

والإمام الجويني هو صاحب الفضل والسبق في التقسيم الثلاثي لمقاصد الشارح إلى ضروريات وحاجيات وتحسينيات، كما أنه من ذوى السبق في الإشارة إلى الضروريات الكبرى في الشريعة^(٢) . وقد كشف الباحثون عن أوجه الإبداع والاتباع في نظرية المقاصد الشاطبية بما فيه كفاية فلا نطيل هنا^(٣) .

ب - الشاطبي والشافعي:

ولكن السؤال: هل أحدث الشاطبي كما يزعم العلمانيون «قطيعة» يستمولجية حقيقية مع طريقة الشافعي والأصوليين الذين جاءوا من بعده^(٤) .

في الواقع إن «الشاطبي لا يقوم ولا يقعد ولا يقدم ولا يؤخر إلا بأمثال الجويني والغزالي وابن العربي وابن عبد السلام والقرافي»^(٥) ، وكل العلماء الأصوليين والسلف الصالح كما ذكر الشاطبي نفسه^(٦) ، فإذا كان الشافعي قال: «ليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها»^(٧) . وقال بأن استنباط الأدلة يكون إما بنص قرآني أو سنة نبوية أو ما فرض الله على خلقه من الاجتهاد في طلبه^(٨) ، فإن الشاطبي يقول: إن القرآن فيه بيان كل شيء من أمور الدين، والعالم به «على التحقيق عالم بحملة الشريعة، ولا يعوزه منها شيء»^(٩) وعلى هذا لا بد في كل مسألة يراد تحصيل علمها على أكمل الوجه أن يُلتفت إلى أصلها في القرآن^(١٠) .

(١) انظر: د. الريسوني «السابق» ص ٢٤ - ٤٦ .

(٢) انظر: السابق ص ٣٢ .

(٣) انظر: د. أحمد الريسوني «نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي» ص ٢٥٣ فما بعد، وانظر: د. طه عبد الرحمن «تجديد المنهج في تقويم التراث» ص ٩٧ فـ ٤ بعد - المركز الثقافي العربي - بيروت الدار البيضاء ط ٢/٥ ، ت . وانظر: د. عبد الرحمن إبراهيم كيلاني «قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي» دار الفكر - دمشق، وأيضاً: حمادي العبيدي «الشاطبي ومقاصد الشريعة» منشورات كلية الدعوة الإسلامية - طرابلس .

(٤) الجابري «بنية العقل العربي» ص ٥٤٠، وانظر: باروت «الاجتهاد: النص الواقع المصلحة» ص ١٠٧ مناصرة مع د. الريسوني.

(٥) د. الريسوني «الاجتهاد النص الواقع المصلحة» ص ١٥١ .

(٦) انظر: الشاطبي «الموافقات» ١ / ٢٦، بل إن الشاطبي خلافاً لكثير من العلماء كان لا يأخذ الفقه إلا من كتب الأقدمين، ولا يرى لأحد أن ينظر في هذه الكتب المتأخرة . انظر: الموافقات ١ / ٨٦ .

(٧) الإمام الشافعي «الرسالة» ص ٢٠ - بيروت - دار الكتب العلمية د. ت .

(٨) انظر: «الرسالة للإمام الشافعي» ص ٢١ ، ٢٢ .

(٩) الشاطبي «الموافقات» ٣ / ٣٣٣ .

(١٠) الشاطبي «الموافقات» ٣ / ٣٣٩ .

وقال: «وأيضاً فإذا نظرنا إلى رجوع الشريعة إلى كلياتها المعنوية وجدناها قد تضمنها القرآن على الكمال، وهي الضَّرُوريات والحاجيات والتحسينيات»^(١)، وقال مستشهداً بقول ابن حزم: «كل أبواب الفقه ليس منها باب إلا وله أصل في الكتاب والسنة نعلمه والحمد لله...»^(٢).

وظل الشاطبي يلح ويؤكد دائماً على أن العقل تابع للنقل بعكس ما يريد العلمانيون، أو بعكس ما يتجاهلون فيقول: «إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعاً، ويتأخر العقل فيكون تابعاً، فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرحه النقل»^(٣). «والعقل إنما ينظر من وراء الشرع»^(٤) ويقول في الاعتصام: «فالعقل غير مستقل ألبته، ولا ينبني على غير أصل، وإنما ينبني على أصل متقدم مسلم على

الإطلاق.. ولا أصل مسلم إلا من طريق الوحي»^(٥) «لأن العقل إذا لم يكن متبوعاً للشرع لم يبق له إلا الهوى والشهوة»^(٦) ويضيف الشاطبي «وإذا ثبت هذا وأن الأمر دائر بين الشرع والهوى تزلزلت قاعدة حكم العقل المجرد فكأن ليس للعقل في هذا الميدان مجال إلا من تحت نظر الهوى فهو إذا اتبع للهوى بعينه في تشريع الأحكام»^(٧).

ج - الشاطبي والأزمة البيانية:

هل كان الشاطبي يشعر بأزمة بيانية أصولية تتمثل في الإشكالية التي صاغها الجابري بين اللفظ والمعنى؟ بمعنى آخر: هل تجاوز دلالات الألفاظ العربية بناء على نظريته في المقاصد؟ أو بعبارة أخرى: كيف يمكن الوصول إلى المقاصد عند الشاطبي؟ وكيف تتم معرفتها؟ أنفس طريقة الأصوليين البيانية أم أن له منهجاً مختلفاً؟

يجيب الشاطبي نفسه فيقول:

(١) انظر: السابق ٣ / ٣٣١ - ٣٣٢.

(٢) السابق ٣ / ٣٣٥.

(٣) انظر: الموافقات ١ / ٧٨، وانظر: د. طه عبد الرحمن «تجديد المنهج في تقويم التراث» ص ١١٧، وانظر: عبد الإله إحسيني، ضوابط السياسة الشرعية «بحث لنيل دبلوم الدراسات العليا - شعبة الدراسات الإسلامية - جامعة الحسن الثاني - الحمديّة - كلية الآداب والعلوم الإنسانية - ابن مسيك المغرب، إشراف د. عقي النمازي ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

(٤) الشاطبي «الموافقات» ١ / ٣٦.

(٥) الشاطبي «الاعتصام» ١ / ٤٥ تصحيح الشيخ محمد رشيد رضا - مطبعة المنار، بمصر لا توجد أي بيانات إضافية.

(٦) الشاطبي «الاعتصام» ١ / ٥٠.

(٧) الشاطبي «الاعتصام» ١ / ٥٢ - ٥٣.

« إن هذه الشريعة المباركة عربية لا مدخل فيها للألسن العجمية .. والمقصود هنا أن القرآن نزل بلسان العرب على الجملة فطلب فهمه إنما يكون من هذا الطريق خاصة لأن الله تعالى يقول: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾^(١) وقال: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾^(٢) فمن أراد تفهمه فمن جهة لسان العرب يفهم ولا سبيل إلى طلب فهمه من غير هذه الجهة»^(٣) إن مقارنة هذا النص مع أطروحة الجابري تبين أنه ينقضها تمامًا !! .

ثم ينقل - الشاطبي - الأصول التي قررها شيخه الشافعي في الرسالة فيقول: فإن العرب « فيما فطرت عليه من لسانها تخاطب بالعام يُراد به ظاهره، وبالعام يراد به العام في وجه والخاص في وجه، وبالعام يراد به الخاص، والظاهر يراد به غير الظاهر، وكل ذلك يعرف من أول الكلام أو وسطه أو آخره، وتتكلم بالكلام ينبي أوله عن آخره، أو آخره عن أوله، وتتكلم بالشيء يعرف

بالمعنى كما يعرف بالإشارة، وتسمى الشيء الواحد بأسماء كثيرة، والأشياء الكثيرة باسم واحد، وكل ذلك معروف عندها لا ترتاب في شيء منه هي، ولا من تعلق بعلم كلامها، فإذا كان ذلك فالقرآن في معانيه وأساليبه على هذا الترتيب، فكما أن لسان بعض الأعاجم لا يمكن أن يفهم من جهة لسان العرب كذلك لا يمكن أن يفهم لسان العرب من جهة لسان العجم لاختلاف الأوضاع والأساليب . والذي نبه على هذا المآخذ في المسألة هو الشافعي الإمام»^(٤) .

وهو يعيد التأكيد على احترام والتزام قواعد اللغة العربية في فهم مقاصد الشارع «لأن لسان العرب هو المترجم عن مقاصد الشرع»^(٥) .

ومن هنا فإن الشريعة «لا يفهمها حق الفهم إلا من فهم اللغة العربية حق الفهم؛ لأنهما سيان في النمط .. فإذا فرضنا مبتدئاً في فهم العربية فهو مبتدئ في فهم الشريعة، أو متوسطاً فهو

(١) سورة يوسف، آية : ٢ .

(٢) سور الشعراء، آية: ١٩٥ .

(٣) الشاطبي، الموافقات ٢ / ٣٧٥ .

(٤) الشاطبي، « الموافقات » ٢ / ٣٧٦، ٣٧٧، وانظر: الرسالة للإمام الشافعي ص ٥١ - ٥٢ والريسوني «نظرية المقاصد عند الإمام

الشاطبي» ص ٢٣٥ ، ٢٣٦ .

(٥) الشاطبي، «الموافقات» ٤ / ٦٦٧ .

متوسط في فهم الشريعة، والمتوسط لم يبلغ درجة النهاية، فإن انتهى إلى درجة الغاية في العربية كان كذلك في الشريعة، فكان فهمه فيها حجة كما كان فهم الصحابة وغيرهم من الفصحاء الذين فهموا القرآن حجة، فمن لم يبلغ شأوهم فقد نقصه من فهم الشريعة بمقدار التقصير عنهم»^(١).
«فعلى الناظر في الشريعة والتكلم فيها أصولاً وفروعاً.. أن لا يتكلم بشيء من ذلك حتى يكون عربياً أو كالعربي»^(٢).

بل إن الشاطبي خلافاً لجمهور الأصوليين يتشدد في هذه المسألة على عكس التوظيف الجابري فيرى أن المجتهد في الشريعة يجب عليه «أن يبلغ في العربية مبلغ الأئمة فيها كالخليل وسيبويه والأخفش والجرمي والمازني ومن سواهم»^(٣).

ويقول في نص كأنه يخاطب فيه الجابري وغيره من العلمانيين بأن على الناظر في القرآن أن يسلك في «الاستنباط منه والاستدلال به مسلك كلام العرب في تقرير معانيها، ومنازعها في أنواع مخاطباتها خاصة، فإن كثيراً من الناس يأخذون أدلة القرآن بحسب ما يعطيه العقل فيها، لا بحسب ما يفهم من طريق الوضع، وفي ذلك فساد كبير، وخروج عن مقصود الشارع»^(٤). نعم إن طريقة الجابري وغيره في تحييد العربية تؤدي إلى فساد كبير وإن نظام الخطاب الإلهي هو المقنن لنظام العقل البشري إذا أراد أن يسلم من الأهواء.

إذن لم يخرج الشاطبي عن النظام الأصولي البياني السلفي ما دام يعتبر العربية هي الأساس الأول في معرفة المقاصد، وما دام الجابري يعتبر علم الأصول البياني قائماً على العربية ونظام

(١) الموافقات ٤ / ٤٨٥، وانظر: د. الريسوني «نظرية المقاصد» ص ٢٣٦.

(٢) الشاطبي «الاعتصام» ٢ / ٢٩٣.

(٣) الإمام الشاطبي «الموافقات» ٤ / ٤٨٥. جمهور الأصوليين على أن المجتهد لا يشترط فيه التبحر في العربية إلى درجة أئمة العربية، وإنما يشترط فيه القدر الذي يمكنه من فهم الكتاب والسنة قال الإمام الغزالي «والثاني: معرفة اللغة والنحو على وجه يتيسر له فهم خطاب العرب وهذا يخص فائدة الكتاب والسنة.. والتخفيف فيه أنه لا يشترط أن يبلغ درجة الخليل والمبرد وأن يعرف جميع اللغة ويتعمق في النحو بل القدر الذي يتعلق بالكتاب والسنة» المستصفى ٢ / ٣٥١ - ٣٥٢. واشترط الأمدى أن يكون «عالماً باللغة والنحو، ولا يشترط أن يكون في اللغة كالأسمعي وفي النحو كسيبويه والخليل بل أن يكون قد حصل من ذلك على ما يعرف به أوضاع العرب والجاري من عاداتهم في المخاطبات...» الإحكام في أصول الأحكام ٤ / ١٤٢. واشترط أبو الحسن البصري «أن يعلم المستأهل ما وضع له الخطاب في اللغة وفي العرف وفي الشرع ليحمله عليه...» المعتمد للبصري ٢ / ٣٥٨، وسياق كلام البصري يبدو منه أن: لا يشترط التبحر في العربية.

(٤) انظر: الموافقات ١ / ٤١ وانظر: د. الريسوني «السابق نفسه».

الخطاب، وليس على نظام العقل « كيف نفهم الخطاب، وليس كيف نفكر »!!
فالشاطبي يقتدى بشيخه الشافعي حين قال: « القرآن نزل بلغة العرب ولسانهم، وإنما بدأت بما وصفت من أن القرآن نزل بلسان العرب دون غيره، لأنه لا يعلم من إيضاح جمل علم الكتاب أحد جهل سعة لسان العرب، وكثرة وجماع معانيه وتفرقها، ومن علمه انتفت عنه الشبهة التي دخلت على من جهل لسانها »^(١). وحين قال: « إن الله سبحانه وتعالى إنما يخاطب بكتابه العرب باللسان الذي ما تعرف من معانيها، وكان كما تعرف من معانيها اتساع لسانها، وأن فطرته أن يخاطب بالشيء منه عاماً ظاهراً يراد به العام الظاهر، ويستغني بأول هذا منه عن آخره، وعاماً ظاهراً يراد به العام ويدخله الخاص، فيستدل على هذا ببعض ما خوطب به فيه، وعاماً ظاهراً يراد به الخاص، وظاهراً يُعرف في سياقه أن يراد به غير ظاهره، فكل هذا موجود علمه في أول الكلام أو وسطه أو

آخره »^(٢).

ويقتدى بشيخه الرازي أيضاً حين قال: « لما كان المرجع في معرفة شرعنا القرآن والأخبار وهما واردان بلغة العرب ونحوهم وتصريفهم، كان العلم بشرعنا موقوفاً على العلم بهذه الأمور، وما لا يتم الراجح المطلق إلا به وكان مقدوراً للمكلف فهو واجب »^(٣).

د - ضوابط المقاصد تحول دون العبث العلماني:

ولكن هل المقاصد هي بهذا الشكل العبثي الذي يطرحه الخطاب العلماني؟ هل هي مرنة بغير حدود وبغير ضوابط؟ وما هي المعايير التي تحدد المقاصد؟ وكيف يمكن الوصول إليها؟ وما المرجعية في ذلك؟

إن الفارق الأساسي بين الإسلاميين والعلمانيين في البحث عن المقاصد أن الأولين يبحثون عن مقاصد الشارع سبحانه وتعالى ومراده من النص، أما الآخرون فيبحثون عن مقاصد أنفسهم، ومرادات عقولهم، ومطالب أهوائهم، هذا فارق أساسي سوف نعود إليه

(١) الإمام الشافعي «الرسالة» ص ٥٠.

(٢) الإمام الشافعي «الرسالة» ص ٥١ - ٥٢، وانظر: برهارة «البعد الزماني» ص ٤٨.

(٣) انظر: الرازي «المحصل» ١ / ٣٧٥.

لنتأكد منه عندما نتحدث عن التأويل
إن شاء الله عز وجل .

إن المقاصد ليست كلمة تقال أو
شعاراً يرفع وإنما هي مبدأ أصولي له
ضوابطه ومعايره التي تحكمه حتى لا
تصبح ذريعة يُتوسَّل بها إلى «تورخة
النص» وإلغائه وتمييعه، فإن تحديد
مقاصد الشارع لا يبنى على ظنون
وتخمينات غير مطردة (١) .

إن الشاطبي الذي اعتبره العلمانيون
مؤسس علم المقاصد وأشادوا به هو
نفسه الذي يحدد هذه الضوابط فهل
يلتزم العلمانيون بذلك؟ .

ومن أبرز هذه الضوابط أن :

١- الأصل في العبادات بالنسبة إلى
المكلف التعبد دون الالتفات إلى المعاني،
والأصل في أحكام العادات الالتفات إلى
المعاني (٢) .

٢- المقاصد العامة للتعبد هي:
الانقياد لأوامر الله عز وجل وإفراجه
بالخضوع والتعظيم لجلاله والتوجه

إليه (٣) .

٣- المقصد الشرعي من وضع
الشرعية هو : إخراج المكلف عن داعية
هواه حتى يكون عبداً لله اختياراً كما
هو عبد الله اضطراراً (٤) .

٤- وُضعت الشرعية على أن تكون
أهواء العباد تابعة لمقصود الشارع فيها،
وقد وسع الله على العباد في شهواتهم
وتنعماتهم بما يكفيهم ولا يُفرضى إلى
مفسدة ولا إلى مشقة (٥) .

٥- مشقة مخالفة الهوى ليس من
المشاق المعتبرة ولا رخصة فيها ألبتة (٦) .

٦- العزيمة أصل، والرخصة استثناء،
ولهذا فالعزيمة مقصودة للشارع قصداً
أصلياً، أما الرخصة فمقصودة قصداً
تبعياً (٧) .

٧- لم يقصد الشارع إلى التكليف
بالمشاق والإعانات فيه (٨) ولا نزاع في أن
الشارع كلف بما يلزم فيه كلفة ومشقة
ما، ولكنه لا يقصد نفس المشقة، بل
يقصد ما في ذلك من المصالح العائدة

(١) انظر: الموافقات ١ / ٨٠، ود. الريسوني «نظرية المقاصد» ص ٢٧٧.

(٢) انظر: الموافقات ٢ / ٥٨٥، والاعتصام ٢ / ١٣٥، ونظرية المقاصد ص ٢٧٥.

(٣) انظر: الموافقات ٢ / ٥٨٦ .

(٤) انظر: الموافقات ٢ / ٦٩ و ٤٥٥ .

(٥) انظر: الموافقات ١ / ٢٩٩ .

(٦) انظر: الموافقات ١ / ٣٠٠ .

(٧) انظر: الموافقات ١ / ٢٦٦ - ٢٦٨ .

(٨) انظر: الموافقات ٢ / ٤٢٧ .

على المكلف^(١) .

٨- إذا كانت المشقة خارجة عن
الاعتاد بحيث يحصل للمكلف فساد ديني
أو دنيوي فمقصود الشارع فيها الرفع
على الجملة^(٢) .

٩- من سلك إلى مصلحة غير
طريقها المشروع فهو ساع في ضد تلك
المصلحة^(٣) .

تلك بعض القوانين والقواعد التي
تضبط المقاصد ولكن كيف يتم الوصول
إلى المقاصد أو معرفتها؟ هذه أيضاً بعض
القوانين لذلك :

١- الاحتكام إلى لغة النص وقوانين
خطابه، وأصول المواضع التي تعاهد
عليها الذين نزل هذا النص بلغتهم وهم
العرب، وقد رأينا التأكيد على هذا
الضابط لدى كل من الشافعي
والشاطبي^(٤) .

٢- أن يوافقك القرآن كلسه على
تفسير بعضه فإن القرآن كله كالأية

الواحدة فلا يحكم ببعضه دون بعض^(٥) .

٣- الأمر بالفعل يستلزم قصد
الشارع إلى وقوع ذلك الفعل، والنهي
يستلزم القصد إلى منع وقوع المنهى
عنه^(٦) .

٤- الدلالة الصريحة الواضحة التي لا
تحتمل وجهاً آخر في القرآن الكريم مثل
قوله تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ
عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ
مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾^(٧) وقوله :
﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ﴾^(٨) وقوله :
﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُمُ
بِالْبَاطِلِ﴾^(٩) .

٥- السنة المتواترة ويظهر ذلك جلياً
في حالتين :

- التواتر المعنوي الحاصل من مشاهدة
عموم الصحابة لعمل النبي ﷺ فحصل
لهم بذلك علم بتشريع ذلك وإليه يرجع
قسم المعلوم من الدين بالضرورة .

- تواتر عملي يحصل لآراء الصحابة

(١) انظر: الموافقات ٢ / ٤٢٩ .

(٢) انظر: الموافقات ٢ / ٤٥٧ .

(٣) انظر: الموافقات ١ / ٣١٠ .

(٤) راجع ص ٣٠٧ .

(٥) انظر: الزركشي «البرهان» ٢ / ١٧ - دار المعرفة - بيروت ١٩٧٢ / ط ٣ .

(٦) الموافقات ٢ / ٣٠٦٦، ١١١، ١١٢، ١١٤، وانظر : د. الريسوني نظرية المقاصد ص ٢٧٧ .

(٧) سورة البقرة: آية ١٨٣ .

(٨) سورة البقرة: آية ٢٠٥ .

(٩) سورة البقرة: آية ١٨٨ . انظر : ابن عاشور «مقاصد الشريعة الإسلامية» ص ٢١، و د. الريسوني «نظرية المقاصد» ص ١٣٠ .

من تكرار مشاهدة أعمال رسول الله ﷺ (١).

٦- علل الأحكام تدل على قصد الشارع فيها فحيثما وجدت اتبعت (٢).
٧- كل أصل ملائم لتصرفات الشارع، وكان معناه مأخوذاً من مجموعة أدلة حتى بلغ درجة القطع، يبنى عليه ويُرجع إليه، ولو لم يشهد له نص معين (٣).

٨- إذا سكت الشارع عن أمر مع وجود داعي الكلام فيه دل سكوته على قصده إلى الوقوف عند حد ما شرع (٤).
٩- الاستقراء من خلال مجموع أدلة الشريعة كتاباً وسنة، وهو يفيد القطع؛ لأن كليات الشريعة لا تستند إلى دليل واحد بل إلى مجموعة أدلة تواردت على معنى واحد فأعطته صفة القطع، وتختلف بعض الجزئيات عن مقتضى الكلي لا يخرجها عن كونه كلياً (٥). وقد اعتبر ابن عاشور الاستقراء المسلك الأول من مسالك إثبات المقاصد (٦).

وهذا طريق مهم لمعرفة المقصد ولضبطه أيضاً، فإن الكتاب يجب أن يشهد لبعضه، ويجب أن يوافق القرآن كله على بعضه، وبعضه على كله.

وفي ذلك أبلغ رد على العلمانيين الذين يريدون منا - كما قرأنا لهم - أن نتخلى عن جزئيات الشريعة وتفصيلاتها ودقائقها حفاظاً على روحها أو مغزاها أو مقاصدها أو جوهرها كما يقولون، فإن الأجزاء مرتبطة بالكل، والكل يشهد للأجزاء، وهو ما يوضحه الشاطبي أجلى توضيح بقوله: « كما أنه إذا ثبت في الشريعة قاعدة كلية في الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات فلا ترفعها آحاد الجزئيات، كذلك نقول: إذا ثبت في الشريعة قاعدة كلية في هذه الثلاثة أو في أحادها فلا بد من المحافظة عليها بالنسبة إلى ما يقوم به الكلي، وذلك الجزئيات، فالجزئيات مقصودة معتبرة في إقامة الكلي أن لا يتخلف الكلي فتتخلف مصلحته

(١) انظر: ابن عاشور «السابق» ص ٢١ أيضاً.

(٢) الموافقات ٢ / ٦٦٨.

(٣) الموافقات ١ / ٣٧.

(٤) انظر: الموافقات ٢ / ٦٨١ - ٦٨٣، والاعتصام ١ / ٣١١.

(٥) انظر: الموافقات ١ / ٢٩، ٣٠، ٢ / ٣٢٢، ٣٦٤، ود. الريسوني «نظرية المقاصد» ص ٢٤٥.

(٦) انظر: ابن عاشور «مقاصد الشريعة الإسلامية» ص ٢٠ - الشركة التونسية للتوزيع والنشر - تونس - الشركة الوطنية للكتاب - الجزائر، ط ٥، د.

المقصودة بالتشريع .. فلا بد من صحة
القصود إلى حصول الجزئيات ، وليس
البعض في ذلك أولى من البعض ، فانتم
القصود إلى الجميع وهو المطلوب»^(١) .

«لابد من اعتبار خصوص الجزئيات مع
اعتبار كليتها ، وبالعكس » وهو منتهى
نظر المجتهدين بإطلاق وإليه ينتهي
طلقهم في مرامي الاجتهاد»^(٢) .

ويؤكد ذلك مرة أخرى - وكأنه
يخشى من العبث العلماني- حين يقول :
«فمن أخذ بنص مثلاً في جزئي معرضاً
عن كلية فقد اخطأ ، وكما أن من أخذ
بالجزئي معرضاً عن كلية فهو مخطئ ،
كذلك من أخذ بالكلي معرضاً عن
جزئية .. وهذا كله يؤكد لنا أن
المطلوب المحافظة على قصد الشارع
لأن الكلي إنما ترجع حقيقة إلى ذلك ،
والجزئي كذلك أيضاً فلا بد من
اعتبارهما في كل مسألة»^(٣) .

وبذلك يظهر أن المقاصد عند
الشاطبي لضبط الاستدلال وليس
لتمميحه ، وأن اعتبار الكليات لا يجب أن
يفضي إلى إهدار الجزئيات كما يرغب

بذلك الخطاب العلماني ، لكنني
بالشاطبي يخاطب العلمانيين والجاوري
تحديداً لأنه يريد توظيفه توظيفاً مغرضاً
حين يعتبره مؤسساً لنظام العقل بدلاً من
نظام الخطاب ، وذلك حين يقول : «إن
عامّة المبتدعة قائلة بالتحسين والتقبيح
فهو عمدتهم الأولى وقاعدتهم التي ينون
عليها الشرع فهو المقدم في نخلهم، بحيث
لا يهتمون العقل، وقد يهتمون الأدلة إذا
لم توافقهم في الظاهر .. وليس كل ما
يقضي به العقل يكون حقاً»^(٤) .

ومن هنا فإن الخطاب العلماني حين
يستجامل هذه القوانين والضوابط التي
وضعها أهل المقاصد فإنه ليس من حقه
أن يتكلم باسم المقاصد ؛ لأن هذا لون
من الهزلية أو المراوغة ، إذ أن الذي
ينضوي تحت شعار ليس من اختراعه
عليه أن يلتزم بقوانين ذلك الشعار حتى
يعد من أهله ، كما أن من انضم في
معمعة من المعامع إلى أهل راية عليه أن
يعرف إشارتهم ومواضعاتهم وقوانينهم
ونظامهم حتى لا يقتلونه .

لو راعى العلمانيون نظام المقاصد

(١) الموقفات ٢/٣٧١ - ٣٧٢ ، وانظر : هروء «الهد الزماني» من ٦٠ .

(٢) الشاطبي «الموقفات» ١٢/٣ .

(٣) الموقفات ٣/٧ - ٩ وانظر : هروء «الهد الزماني» من ٦٠ .

(٤) الشاطبي : الأصنام من ١٨٤/١ ، ١٨٥ .

وقواعدها وقوانينها لما خرجوا بارتجالات عبثية ينسبوننها إلى دين الله عز وجل، وكمثال على ذلك: لو أن نصر حامد أبو زيد تعلم ضوابط المقاصد لما قال بتساوي المرأة مع الرجل في الميراث في هذا العصر انطلاقاً من المغزى، فالمرأة على حد قوله كانت لا تعطى شيئاً في الجاهلية، ثم جاء الإسلام فأعطاهما نصف الذكر وهو ما يفهم من ظاهر الآيات وهذا هو المعنى، أما المغزى فهو تعليم لنا وإشارة أن نعطيها في المستقبل مثل حظ الذكر^(١).

لو قرأ ما قال الشاطبي آنفاً من «أن سكوت الشارع بمن أمر مع وجود داعي الكلام يدل على قصد إلى الوقوف عند حد ما شرع»^(٢) لما قاز ما قال، ولوقف عند حدود الله سبحانه وتعالى؛ لأن الشارع لم يترك أي قرينة أو إشارة أو دلالة تفيد المغزى الذي يزعمه، ولو علمه محمد شحرور أن من

مقاصد الشارع الأصلية حفظ الأعراض، وصيانة الأبضاع، ومن مقاصده التبعية التي تخدم تلك تصون المرأة وتستترها لما قال بأنه يجوز للمرأة أن تخرج عارية إلا من شريط يستر سواتها^(٣). وكثير مثل هذا لدى إخوانهم.

ولذلك فإن توظيف المقاصد دون ضوابط أو معايير ما هو إلا وسيلة لهدم الشريعة، وإقصاء القرآن الكريم عن القيادة والمرجعية، وتبرير للحلول التي تملأها المناهج الحديثة، وتمير للقيم التي تتطلبها المعقولة الحديثة^(٤). وهو ما يعبر عنه على حرب بكل صراحة حين يقرر: «فالقراءات المهمة للقرآن ليست هي التي تقول لنا ما أراد النص قوله، وإنما التي تكشف عما يسكت عنه النص أو يستبعده أو يتناساه»^(٥). وأيضاً: «القراءة الخلاقية هي التي تتجاوز المنصوص عليه والمنطوق به»^(٦).

وبذلك يتبين لنا أن الشاطبي لم

(١) انظر: نصر حامد «نقد الخطاب الديني» ص ٢٢٣، ٢٢٥.

(٢) انظر: الشاطبي «الموافقات» ٢ / ٦٨١ - ٦٨٢.

(٣) انظر: محمد شحرور «الكتاب والقرآن، قراءة معاصرة» ص ٦٠٦، ٦٠٧.

(٤) انظر: عبد الرحمن حلي «استخدام المنهج الحديث في دراسة الإسلام قراءة في كتاب الإسلام بين الرسالة والتاريخ لعبد المجيد الشرفي» مجلة الحياة الثقافية - ص ٤٦ عدد ١٢٩ لسنة ٢٦ نوفمبر ٢٠٠١ تونس.

(٥) انظر: على حرب «نقد النص» ص ١٠.

(٦) السابق ص ٣١.

وهمية متروكة^(٣).

وما هو المعيار الذي يحكم المصالح؟
لأن ما يكون مصلحة لشخص قد يكون
ضرراً لشخص آخر، وما يكون مصلحة
لشخص في زمن قد يكون ضرراً في
زمن آخر؟

ثم المصالح منها ما هو ضروري
ومنها ما هو تحسيني ومنها ما هو
حاجي، وقد تتعارض أو تتداخل وقد
يدق الفرق فتختلف التقديرات، فلا بد
من وضع هذه الاعتبارات جميعاً في
مراعاة المصلحة، حتي يمكن أن نحقق
هذه المصلحة^(٤). ثم هل النص معيار
المصلحة والحاكم عليها؟ أم المصلحة هي
معيار النص والحاكمة عليه؟ وهل
تعارض المصلحة مع النص؟ وإذا
تعارضت فما الحل؟

لقد زعم الطوفي أن المصلحة يمكن
أن تتعارض مع النص في أمور ما سوى
العبادات، وفي هذه الحالة يجب الأخذ
بالمصلحة لأنها قطعية، وهي المقصودة
من سياسة المكلفين^(٥). ولكن الطوفي
«لم يأت ولا بمثال واحد حقيقي على

يحدث قطعية أيستمولوجية مع أصول
الشافعي كما قال الجابري^(١) وأيده
باروت^(٢) بل هو يترسم خطاه ويبي
على قواعده وأصوله، ويعتز باقتفاء
أثره.

٢- المصالح:

إذا كانت المقاصد التي يُنظر فيها
أصلاً إلى مراد الشارع، ويتحرى فيها
رضاه سبحانه وتعالى أراد العلمانيون أن
يجدوا من خلالها مدخلاً للتنصل من
المرجعية القرآنية، فإن المصالح التي يُنظر
فيها أصلاً إلى حال الإنسان وما يلائمه
وما يصلحه أدعى لأن يبحث فيها
هؤلاء الناس عن ذلك المدخل.

إن المشكلة ليست في ضرورة اعتبار
المصلحة، فالكل متفق على أن المصلحة
هي مناط التشريع، ولكن المشكلة أي
مصلحة نعني؟ ومتى نعد الشيء
مصلحة، ومتى نعد مفسدة؟ ومتى
نعد نفعاً، ومتى نعد ضرراً؟ ومتى
نعد مصلحة راجحة، ومتى نعد
مصلحة مرجوحة، ومتى نعد مصلحة
حقيقية معتبرة، ومتى نعد مصلحة

(١) انظر: د. الجابري «بينة العقل» ص ٥٤٠.

(٢) انظر: محمد جمال باروت «الاجتهاد: النص، الواقع، المصلحة» ص ١٠٧.

(٣) انظر: د. أحمد الريسوني «الاجتهاد: النص الواقع المصلحة» ص ٣٣.

(٤) انظر: السابق ص ٣٦، ٣٧.

(٥) انظر: الطوفي «رسالة في رعاية المصلحة» ص ٤٤ - ٤٥.

التعارض الذي افترضه بين النص والمصلحة فبقي رأيه مجرد افتراض نظري»^(١).

ويضرب الدكتور الريسوني ثلاثة أمثلة للدعوى العلمانيين بتعارض النص مع المصلحة ويناقشها مناقشة رصينة؛ ولذا رأيت من الضروري أن أخصها هنا:

المثال الأول: ذهب الرئيس التونسي السابق بورقيبة إلى أن صيام رمضان يسبب تعطيل الأعمال وضعف الإنتاج ودعا العمال سنة ١٩٦١م إلى الإفطار حفاظاً على الإنتاج الذي يدخل ضمن الجهاد الأكبر^(٢).

ثم خرج فيما بعد من يُنظر لدعوة الرئيس ويبحث لها عن منافذ مشروعة لكي تتمكن من التسلل إلى ضعاف العقول وضعاف الإيمان فقال عبد المجيد الشرفي بعدم فرضية الصيام وتمحل لذلك بعض الأوهام^(٣).

فهل الصيام حقاً يتعارض مع

مصلحة الإنتاج، ومصلحة النهوض الاقتصادي؟

إن الصوم يلغي وجبتين غذائيتين تقعان في وقت العمل هما وجبة الإفطار والغداء^(٤) والصوم يوفر على الموظفين وقت هاتين الوجبتين، وهو وقت يمكن الاستفادة منه لصالح العمل والإنتاج، ثم إن الصوم يمنع الموظفين عن التدخين ومعلوم أن التدخين يأخذ من صاحبه دقائق متكررة على مدى اليوم كله قد تستغرق ساعة من ساعات العمل. هذا بالإضافة إلى ما يسببه التدخين عمومًا من هدر كبير في القدرات والأوقات في غير رمضان بسبب أضراره المادية والصحية والنفسية فلماذا لا يُنظر إلى هذه الآفات التي يخفف منها شهر الصيام. ولماذا لا ينظر إلى الفوائد الروحية والتربوية والسلوكية والصحية التي تعود على المواطنين من الصيام وبالتالي على المصلحة العامة^(٥).

المثال الثاني: يرى عدد من

(١) انظر: الريسوني «الاجتهاد: النص، الواقع، المصلحة» ص ٣٨.

(٢) انظر: الريسوني «الاجتهاد: النص الواقع المصلحة» ص ٣٩، وانظر: د. القرضاوي «النظر العلماني في مواجهة الإسلام» ص ١٤٤، ١٤٥، وانظر: محمد المهدي مصطفى الرمزي «الإسلام الجريح» ص ٤٨، ٤٩.

(٣) انظر: كتابه «لبنات» ١٦٥ فما بعد، وكتابه «الإسلام بين الرسالة والتاريخ» ص ٦٤.

(٤) وكثيراً ما راجعنا الموظفين في مثل هذه الأوقات فتجدهم إما يأكلون وإما يشربون الشاي، وتجد مكاتب العمل والأوراق قد أصبحت طاولات طعام وشراب، واحتللت أضاير المواطنين بلفائف السندوتش والفول والطعمية.

(٥) انظر: الريسوني «الاجتهاد، النص والواقع للمصلحة» ص ٣٩، ٤١.

للمعاصرين أن الحجاب لم يعد ملائماً للعصر، ولا لمكانة المرأة وتحررها واقتحامها لكافة مجالات الحياة العامة من مدارس وجامعات ومعامل، وإدارات وأسفار وتجارات؛ لأن هذا الحجاب يعوق حركة المرأة ويعرقل مصالحها^(١).

فهل هذه الدعوى صحيحة من جهة تحقق المصلحة أو عدمها؟

يجيب الدكتور الريسوني:

«إذا تجاوزنا الخطابات المبهمة والشعارات التحديثة ذات التأثير الإشهاري الجذاب، فإننا لا نجد أي مصلحة حقيقية راجحة يعوقها الحجاب ويفوتها. وأحسب أن الواقع المعيش والمشاهد في العالم كله الإسلامي والغربي أصبح اليوم يشكل أبلغ رد على كل ما يقال عن السلبيات المدعاة

للحجاب، فلم يعد الحجاب قريناً للجهل والأمية والخنوع والتخلف، بل أصبح في حد ذاته رمزاً للتحرر والتمسك بالحقوق والمبادئ، ورمزاً للصمود والمعاناة في سبيلها، وهي رمزية لم تكن له فيما سلف، يوم كان شيئاً عاديّاً يقبله الجميع ويسلم به الجميع. وهذا فضلاً عن كون ذوات الحجاب يوجدن اليوم بجدارة وكفاءة في كل موقع من مواقع العلم والعمل الراقية المتقدمة، ولا يحتفن إلا من المواقع التي يُمنعن منها أو لا تليق بكرامتهن وخلقهن^(٢).

ثم يضيف د. الريسوني «إن الحجاب تظهر قيمته ومصلحته اليوم أكثر من أي وقت مضى، وبيان ذلك أن المرأة اليوم تنحرف مع تيار كاسح يكاد يحتزل المرأة وقيمتها ودورها في الجسد

(١) المراد بالحجاب في هذا السياق هو اللباس الذي تستر به المرأة جسدها ما عدا الوجه والكفين وقد يراد به بالذات غطاء الشعر. في سنة ١٩٩٥م صدرت مجلة بعنوان «السفور» رئيس تحريرها عبد الحميد حمدي كان هاجسها الأساسي هو محاربة الحجاب. انظر: زكي نجيب محمود «وجهة نظر» ص ٩٠، ثم كثر دعاة السفور فكان في مصر سلامة موسى يقول: «فقد نزل الحجاب بالمرأة من مستوى الإنسان إلى حظيئ الحيوان .. حيوان المغاور الذي يعيش في الظلام» سلامة موسى «اليوم والغد» ص ٣٠، ويقول: «والحق أننا الآن بواسطة هذا الحجاب نعيش في العالم وكأننا في حجر بمثابة الجنود لا بمسهم أحد» سلامة موسى «اليوم والغد» ص ٣١. وفي تونس الطاهر الحداد انظر كتابه «أمرأتنا بين الشريعة والمجتمع» ص ٢٢، ٢٣، ١٨٣، ١٨٤ ثم في ليبيا الصادق النيهوم، وانظر كتابه «محنة ثقافة» ص ٨٦ و«كتاب الإسلام في الأسر» ص ٦١ وكتاب «إسلام ضد إسلام» ص ٣٠٩، ثم من المعاصرين في سوريا محمد شحرور، انظر كتابه «الكتاب والقرآن قراءة معاصرة» ص ٦٠٦، ٦٠٧ وكتاب «نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي» ص ٤٧، ٣٦٦، ٣٥٤، ٣٤١ وفي مصر: نوال السعداوي تحارب الحجاب في كل كتبها انظر: «المرأة الدين الأخلاق» ص ٢٨ و«العشماوي: انظر كتابه «حقيقة الحجاب وحجية الحديث» ص ٢٩، ٣٠، ٧١، ٧٩، ٨٠ و«معالم الإسلام» ص ١٢٤-١٥٢، وحسين أحمد أمين انظر كتابه «حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة» ص ٦٤، ٦٧، ٦٨ فما بعد، والشرفي في كتابه «الإسلام بين الرسالة والتاريخ» ص ١٠٨.

(٢) انظر: الريسوني «الاجتهاد النص الواقع المصلحة» ص ٤٣.

المزوق المنمق المعروض في كل مكان، والمرأة - على نطاق واسع وعت أو لم تع قصدت أم لم تقصد - واقعة هي أيضاً في فتنة الجسد وفي فتنة اللباس، أو بعبارة القرآن الجامعة في فتنة التبرج، وجميع المتبرجات - من حيث يدرين أو لا يدرين - هن عارضات أزياء وعارضات أجسام، وكثيرات منهن يعيشن يومياً - وكلما خرجن إلى العموم - في منافسة استعراضية لا تنتهي في الشوارع والإدارات، في الشواطئ والمتنزهات، وفي المدارس والجامعات، في المناسبات والحفلات..

وكم يصب الزيت على النار يقوم عدد لا يحصى من الرجال بالإغراء والتشجيع، وتقوم مؤسسات تجارية وإعلامية وسياحية بتغذية هذا التوجه وتأطيره والمتاجرة به بشكل مباشر أو غير مباشر، وهكذا تدخل المرأة - الضحية الأولى في هذا المنزلق - في دوامة تنحط فيها كرامتها وقيمتها، وتنحط

فيها اهتماماتها وانشغالاتها، حيث تستهلك قدرًا كبيرًا من وقتها ومالها^(١) لتدبير شئون جسدها ولباسها ومظهرها. والحقيقة أن الذي أصبح يعوق المرأة عن رقيها وتحررها وعن دراستها وعملها ليس هو الحجاب، بل الانغماس في التبرج والستزين، والهواجس الاستعراضية.. هذا هو الواقع الرديء الذي تنحرف إليه المرأة انجرافًا يخرج بها - أو يهبط بها - من التكريم إلى التحجيم وهو الذي يقف اليوم في وجهه اللباس الإسلامي الذي يمنع المرأة من الانزلاق في المنحدر المذكور، ويمنعها من أن تصبح مفتونة أو فاتنة بجسمها وأعضائها أو بلباسها وحليها، أو بأصباغها وعطورها، أو بمعاملاتها وعلاقتها. إن اللباس الجدي الساتر المتعطف المعتدل المتواضع أصبح اليوم ضرورة لوقف انحدار المرأة، ومساعدتها على الرفع من قيمتها وهمتها، وعلى استعادة كرامتها وتوازنها وتلك هي المصلحة حقًا^(٢).

(١) يعرف الخطاب العلماني بأن السفور يسبب هدراً كبيراً من المال بسبب دخول النساء في منافسات استعراضية على الماكياج والزينة وأزياء اللوزة المختلفة، وإذا كان بعض العلمانيين يعزفون بذلك ليبرروا ازدياد ظاهرة الحجاب فإنا نقول هنا: إن هذا التبرير الذي يؤدي إليه السفور وحده يؤكد أن المصلحة مع الحجاب والحجاب مع المصلحة، أما ما يزعمه عزيز العظمة من أن تنامي عدد المحجبات في دمشق سببه الرغبة في التخلص من مصاريف اللوزة فهو مسألة أخرى ليس هنا مكان مناقشتها. انظر: عزيز عظمة « العلمانية تحت المجهر » ص ١٨٢ وهو نفس الزعم الذي يردده العشماوي عندما يرى أن العامل الاقتصادي هو العامل الأساسي في ازدياد عدد المحجبات بسبب التكاليف الباهظة لعمليات تصفيف الشعر. انظر له: « حقيقة الحجاب وحجية الحديث » ص ٣١.

(٢) الريسوني « الاجتهاد والنص الواقع المصلحة » ص ٤٤، ٤٥. هل يمكن لعاقل أن يتصور أن المصلحة في أن تكشف المرأة عن كل جسدها ما عدا شريط يسر سواتها كما يخط شحور؟ انظر: « الكتاب والقرآن قراءة معاصرة » ص ٦٠٦ - ٦٠٧.

المثال الثالث: يرى بعض العلمانيين المتطرفين أن قطع يد السارق من العقوبات المتخلفة البدائية الهمجية التي لا تليق بهذا العصر المتحضر^(١)، ويلجأ آخرون إلى تحريف النص القرآني المتعلق بمجد السرقة تحت مسمى التأويل^(٢)، بينما يختار فريق ثالث أن القطع عقوبة مرتبطة بظروفها التاريخية، وأنه كان يحقق المصلحة في الظروف العربية البدوية حين نزل النص بسبب عدم وجود السجون، وعدم إمكانية وجودها في بيئة يعيش أهلها على الحل والترحال، أما اليوم فلم يبق له ما يسوغه بسبب تغير الحال والظروف، وتوفر السجون فلم يعد الحد «القطع» يحقق المصلحة المرجوة^(٣).

وأصحاب الاتجاهات الثلاثة مجمعون على أن العقوبة فيها قسوة وعنف من منظورنا المعاصر، وأن هذه القسوة وهذا العنف إذا كان ملائماً لذلك المجتمع البدوي القاسي، فإنه لا يليق بالمجتمعات

المتحضرة اليوم. يجب الدكتور الريسوني بقوله : «إن العقوبات المنصوصة في الإسلام تنسم بقوة الزجر وسهولة التنفيذ، فهي زاجرة إلى أقصى الحدود للجنابة ولغيرهم، ومن حيث التنفيذ لا تكلف ميزانية ضخمة ولا جهازاً بشرياً واسعاً ولا وقتاً طويلاً كما هو الشأن في عقوبة السجن. فإذا جئنا إلى حد السرقة وهو القطع وجدناه محققاً مقصوده ومصلحته بدرجة عالية، والحق أن مجرد الإعلان عن إقرار عقوبة القطع يؤدي إلى زجر عدد واسع من السراق.. وإراحة المجتمع من سزقاتهم ومحاكمتهم وحراستهم وإطعامهم في سجونهم، ويتحقق هذا بدرجة أوسع وأبلغ حين يُشرع فعلاً في تنفيذ العقوبة ولو على أفراد معدودين، فإقرار عقوبة القطع والشروع في العمل بها [قد] يخفض جرائم السرقة إلى العشر أو أقل، وهذا هو عين المصلحة وأقصى درجاتها في موضوعنا الذي هو صيانة

(١) انظر : عزيز العظمة «العلمانية تحت المجهر» ص ١٩٠ .

(٢) انظر: د. محمد شحرور «نحو أصول جديدة» ص ٩٩، ١٠٣ حيث يؤول القطع بالكف أي كفوا أيديهما عن السرقة بالسجن مثلاً وحسين أحمد أمين «حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة» ص ٤٤ حيث ينقل عن عبد العزيز فهمي باشا القول بأن قطع يد السارق معناه قطعه عن السرقة بتوفير العيش الكريم له، ولكن أمين يرفض ذلك ويرى أن عقوبة القطع تاريخية أي تناسب ذلك العصر فقط، انظر ص ٤٤، ٤٧ .

(٣) انظر: د. محمد عابد الجابري «وجهة نظر» ص ٥٧ - ٦٠ وحسين أحمد أمين المرجع السابق الصفحة نفسها. والصادق بلعيد «القرآن والتشريع» ص ١٩٩ .

الأموال وأصحاب الأموال من العدوان والخوف. بقي أن يقال: إن هذه العقوبة شديدة وفادحة وقد أصبح بالإمكان اليوم الاستعاضة عنها بغيرها. وأقول: إن شدة هذه العقوبة تخف وتهون بعدة أسباب: الأول: هو ما تحققه من المصلحة العامة الواسعة مما سبقت الإشارة إليه. والثاني: هو القلة المتزايدة في حالات القطع. مجرد الأخذ به والمضي في العمل به، والثالث: هو كثرة الشروط التي يلزم توافرها للحكم بالقطع، وهي شروط مبسطة في كتب الفقه لا يتسع المجال لذكرها، ولكن المهم هو إن تلك الشروط تضيق جداً من الحالات التي يُطبق فيها القطع، والسبب الرابع هو قاعدة «ادرءوا الحدود بالشبهات»^(١).

ثم يضيف د. الريسوني «ومعنى هذا أننا سنكون أمام مصالح عظيمة سيجنيتها الأفراد والمجتمع والدولة ومؤسساتها

وميزانيتها، مقابل أفراد قلائل سيتضررون بما كسبوه ظلماً وعدواناً. وإذا كان قطع بعض الأيدي يسبب تعطيلاً جزئياً لأصحابها في عملهم وإنتاجهم، فإن في سجن الأكلوف من السراق لشهور وسنوات تعطيلاً لهم، يضاف إلى ذلك أن السجن يشكل - في كثير من الحالات - مدرسة ممتازة لتعليم الإحرام، وربط العلاقات بين المحرمين، فهاتان مفسدتان لا بد من وضعهما في الميزان، فهل إذا نظرنا إلى المسألة من مختلف وجوهها المصلحية - مما ذكرت ومما لم أذكر - يبقى مجالاً للظن بأن حد السرقة لم يعد ملائماً للمصلحة ولظروفنا الحالية؟»^(٢).

ويمكن أن نضيف هنا أن الرحمة تختلف من فهم إلى فهم، والعلمانيون الذين يرفضون الحد بدعوى الرحمة يقدمون مصلحة الفرد على مصلحة المجتمع، وينظرون إلى حال شخص

(١) «عن عائشة قالت قال رسول الله ﷺ ادرءوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم، فإن كان له مخرج فخلوا سبيله فإن الإمام أن يخطئ في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة حدثنا حنادة بن حذاف عن وكيع عن يزيد بن زياد نحو حديث محمد بن ربيعة ولم يرفعه قال: وفي الباب عن أبي هريرة وعبد الله بن عمرو قال أبو عيسى: حديث عائشة لا نعرفه مرفوعاً إلا من حديث محمد بن ربيعة عن يزيد بن زياد الدمشقي عن الزهري عن عروة عن عائشة عن النبي ﷺ، ورواه وكيع عن يزيد بن زياد نحوه ولم يرفعه، ورواية وكيع أصح، وقد روى نحو هذا عن غير واحد من أصحاب النبي ﷺ أنهم قالوا مثل ذلك، ويزيد بن زياد الدمشقي ضعيف في الحديث، ويزيد بن أبي زياد الكوفي أثبت من هذا وأقدم سنن الترمذي كتاب الحدود عن رسول الله ﷺ - باب ما جاء في درء الحدود - رقم ١٣٤٤ «عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «ادفعوا الحدود ما وجدتم مدفعاً» سنن ابن ماجه - كتاب الحدود - باب السر على المؤمن ودفع الحدود بالشبهات - رقم ٢٥٣٥.

(٢) الريسوني «الاجتهاد والنص الواقع المصلحة» ص ٤٧ - ٤٩.

بتجرد وعقلانية . ولذلك فأنا يراودني السؤال بعقوبة وصدق: ترى لو كانت الدول الأوروبية أو بعضها أخذت بعقوبة قطع يد السارق هل كان السياسيون والمفكرون والقانونيون في العالم الإسلامي سيجدون غضاضة أو حرجاً في تبنى هذا الحكم وتفهم مصالحه وفوائده؟ اعتقادي أن الضغط الجاثم على النفوس والعقول له دور حاسم في تكييف النظرة وتوجيهها إلى كثير من القضايا التي استقرت عند العالم الغربي «النموذجي» على نحو مخالف لما في شريعتنا»^(١) .

لقد عرضنا هذه النماذج الثلاث التي اختارها د. أحمد الريسوني لصلتها الوثيقة بهذا البحث؛ ولأنها تتناول مسائل ساخنة وخصوصاً المسألتين الأخيرتين اللتين تمثلان نموذجين لموقف العلمانيين من قضايا المرأة، ومسائل الحدود بشكل عام، ولأن النقاش أيضاً اتجه إلى تحقيق مناط الحكم وهو محل الخلاف في أغلب الأحيان بين الإسلاميين والعلمانيين المعتدلين على الأقل^(٢) . بل إن النقاش اتجه إلى تحقيق

ويغفلون عن حال أمة. إن الطبيب قد يلجأ إلى قطع بعض الأعضاء المريضة في الجسم حتى يسلم الجسم كله من المرض، والقطع فيه قسوة، ولكنه يفعل رحمة بالجسم، والأب يضرب ولده تأديباً وفي ضربه نوع قسوة، ولكنه يضربه رحمة به لكي يُقَوِّم اعوجاجه، وفي الحياة أمثلة كثيرة لذلك كلها يستفاد منها أن الضرر الأشد والأعم يزال بالضرر الأخف والأخص، ويُختار دائماً أهون الشرين، ومثل ذلك حد السرقة يتضرر الفرد - بما جنت يده - رحمة بالمجموع .

ولكن الإشكال كما يبدو ليس في انعدام الرحمة وإنما في أمر آخر يلفت النظر إليه الدكتور الريسوني وهو «أن هذه العقوبة وما شابهها من العقوبات البدنية المعمول بها في الشريعة الإسلامية ليست مُعتمدة لدى الدول الغربية المتقدمة، بل أصبحت في نظر أهلها عقوبات مستهجنة ومستنكرة، إلى درجة أصبح معها عسيراً على كثير من المسلمين - ومن مثقفهم خاصة - استساغة هذه العقوبات والنظر إليها

(١) السابق ص ٤٩ .

(٢) قد يعترض هنا بأنني قلت: بأنه لا توجد علمانية معتدلة فأقول: يمكن أن نقرح تقريباً: بين علمانية كاملة، وعلمانية ناقصة، والعلمانية الكاملة تتمثل في الزنلعة والإلحاد. والعلمانية الناقصة تتمثل في تأثر بعض المسلمين بالفكر العلماني دون الانخراط فيه إلى النهاية.

ضمير المسلم هو الحكم الأول في مدى الاستجابة للتوجيه الإلهي، وعلى ذلك «فلا يضير المسلم أن لا يرى فيما فرض من تفاصيل العبادات والمعاملات متى وجدت وهي قليلة جداً سوى أثراً لمقتضيات الاجتماع في عصر الرسول وفي البيئة الحجازية»^(٤).

والسؤال الذي يرد هنا هو نفس السؤال الذي ورد أثناء الحديث عن المقاصد، ما هو الضمير؟ هل هو الضمير العام؟ أم الضمير الخاص؟ أقصد هل هو الضمير الجماعي أم الضمير الفردي؟ وهل هو الضمير بالمعنى الفلسفي أو هو الضمير الشعوري النفسي الذي يتجلى في الشعور بالراحة والرضا؟ وعلى كل الأحوال فالضمير هنا ليس له مفهوم محدد متفق عليه بين الباحثين أو الفلاسفة أو الناس عموماً فهو مفهوم غائم ملتبس مختلف من شخص إلى آخر وليس له معايير يمكن أن تضبطه أو توجهه.

المناط الخاص^(١) للقضايا المذكورة وصلتها بالواقع المعيش اليوم، وهي قضية في غاية الأهمية يجب أن لا تغافل عنها. بقي أن نشير إلى أن أستاذنا الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي ذكر للمصلحة خمسة ضوابط:

الأول: اندراجها ضمن مقاصد الشرع.

الثاني: عدم معارضتها للكتاب.

الثالث: عدم معارضتها للسنة.

الرابع: عدم معارضتها للقياس.

الخامس: عدم تفويتها مصلحة أهم منها.

وكل واحد من هذه الضوابط يحتاج إلى شرح وتفصيل ليس هنا عمله^(٢).

٣- الضمير:

يرى عبد المجيد الشرفي أنه كلما كان التناغم بين ضمير المسلم وواقعه قائماً أدى الدين دوراً إيجابياً وكلمنا انفصل أحدهما عن الآخر كان الدين مجرد تعبير عن الأمل والحنين^(٣). ذلك لأن

(١) المناط الخاص مصطلح لا يكفي فيه الاجتهاد بتحقيق المناط بصفة عامة وإجمالية وتنزيل الأحكام والتكاليف على من هم داخلون تحت عموم مقتضياتها، وإنما ينظر في الحالات الفردية التي تخص كل مكلف ويقدر خصوصياتها وما يليق بها ويصلح لها مراعيًا في المكلف الظروف الخاصة التي يراها فيه. انظر: الشاطبي «الموافقات» ٤/ ٤٧٠ - ٤٧١. ود. الريسوني «الاجتهاد النص الواقع للمصلحة» ص ٦٥.

(٢) انظر: محمد سعيد رمضان البوطي «ضوابط للمصلحة في الشريعة الإسلامية» ص ١٠٧ فما بعد. ونحيل هنا أيضاً إلى الكتب التالية التي تعالج قضية المصلحة بشكل شاف كاف: المصلحة في الشريعة الإسلامية. د. مصطفى زيد. و«أصول التشريع الإسلامي» الأستاذ على حسب الله. و«نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي» حسين حامد حسان.

(٣) انظر: د. عبد المجيد الشرفي «الإسلام بين الرسالة والتاريخ» ص ٤٧.

(٤) السابق ص ٦١.

إن الارتياح النفسي المتمثل في القبول بما هو سائد في المجتمع من أعراف وهو ما يسميه التناغم أو التلاؤم مع العصر لا يدل على الصدق إلا على المستوى النفسي السطحي من السلوك المباشر الخالي من امتحان الضمير الذي هو شرط كل التزام خلقي، فلا بد من التناسق العقلي بين المبادئ والالتزام والاستعمال العملي للعقل الذي يقتضى التحرر من الدوافع النفسية والاستناد إلى القواعد الشككية في نقد النقل العملي كما أشار «كانط» والتي تشترط لقبول قواعد السلوك التحرر من الدوافع النفسية.

إن الضمير كما يتبادر معناه من الاستخدام العلماني يجعل السلوك أمراً كفيّاً ولا يبقى أي من الناس أمام مسئولية خارج عن تصورات الشخصية، المهم أن يكون مرتاح النفس لسلوكه، وكم من المجرمين ليسوا مرتاحين فقط لارتكاب جرائمهم بل يشعرون بالنشوة والسعادة ويفلسفون تصرفاتهم^(١). ولو افترضنا أن طرح المؤلف لقضية

الضمير مقبول فهل يمكن لصدق الأمس أن يطابقه صدق الغد إذا كان علامة الصدق هي الراحة النفسية؟ وهل هناك قلب يفوق هذا النوع من الضمير؟ وهل يمكن بناء قواعد أخلاقية ثابتة أو التزام خلقي على ذلك؟ ثم إذا كان هذا هو المعيار فإن من يعيب عليهم تصورهم للدين وآلية أدائه هم الأكثر راحة للضمير بل لا يعيشون أي قلق تجاه رفض الواقع لهم فلهم واقعهم الخاص يتناغمون معه، إن الضمير الذي يعبر عنه المؤلف ضمير ساذج وهو في حقيقته قناع للهروب من التكاليف وتبعات الأحكام^(٢).

٤- المنهج: لقد عرضنا الرؤية الحاج حميدة للمنهج عرضاً نقدياً وهو ما نكتفى به. أما المنهج العشماوي فينطوي في معنى المقاصد والمصالح وينسحب عليه ما قلناه فيهما.

٥- أفعال سيدنا عمر:

لقد عرضت بإيجاز بعض كلمات العلمانيين فيما يخص اجتهادات الفاروق رضى الله عنه؛ لأن هناك دراسات

(١) انظر: عبد الرحمن حلي «استخدام المناهج الحديثة في دراسة الإسلام. قراءة في كتاب «الإسلام بين الرسالة والتاريخ لعبد الحميد الشرفي» ص ٥٤ ٥٥ مقال في مجلة «الحياة الثقافية العدد ١٢٩ السنة ٢٦ نوفمبر ٢٠٠١ تونس.

(٢) انظر: السابق نفسه.

كثيرة تعالج هذا الموضوع نكتفى بالإحالة إليها^(١). كما أن مناقشتها تنطوي في كثير من صورها تحت معنى المقاصد، وتحقيق المناط .
وأخيراً: فإن ما يطرحه العلمانيون من مفاهيم كالمقاصد والمصالح والمغزى وغيرها ليست إلا شعارات مُفرغة من مضامينها يراد بها أن تحقق غايات فكرانية مسبقة تم الاتفاق عليها في الخطاب العلماني، ويُتوسل في تمثيلها

إلى العقل الإسلامي بأن تقنع بأردية إسلامية .
باختصار: إن المقاصد في ميزان الإسلام تابعة للنص وخاضعة له ولكل توابعه كالإجماع والقياس والاستحسان وغير ذلك، بالإضافة إلى كونها محكومة برؤية أخروية غيبية، أما في الخطاب العلماني فإن المقاصد عبارة عن الأهواء والأغراض والشهوات وكل ما يحقق للإنسان دنيويته المحضة .



(١) انظر: د. محمد بلناجي «منهج عمر بن الخطاب في التشريع» مكتبة الشباب ط ٢ / ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م، «عمر بن الخطاب حياته على أديمه» د. علي أحمد الخطيب، عالم الكتب - بيروت ط ١ / ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م «فقه عمر موازنا بفقه أشهر المجتهدين» د. رويحي بن راجح الرحيلي . «الأصول النظرية لفقه عمر بن الخطاب رضي الله عنه» عبد الفتاح برزوق، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا - جامعة الحسن الثاني الخمدية - كلية الآداب والعلوم الإنسانية - ابن مسنيك، إشراف د. عقي النماري» ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م
شعبة الدراسات الإسلامية تخصص الفقه والأصول .